



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2011

Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens

Peng-Keller, Simon

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-57204>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Peng-Keller, Simon (2011). Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens. Geist und Leben, 84(3):236-249.

Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens

Simon Peng-Keller / Zürich

„Die Theologie der Spiritualität beschreibt nicht nur, sondern argumentiert auch!“¹ Sie argumentiert nicht zuletzt dafür, dass bestimmte Phänomene menschlichen Lebens im Licht des Glaubens anders und mitunter auch angemessener beschrieben werden können. Diesem Leitgedanken möchte der vorliegende Beitrag nachgehen. Die Theologie der Spiritualität beschreibt *anders* als deskriptive Wissenschaften und *anderes* als ihre theologischen Nachbardisziplinen. Es bräuchte keine Institutionalisierung eines eigenen theologischen Fachbereiches, wenn sich die Theologie der Spiritualität auf historische oder empirische Untersuchungen, auf die Beschreibung spiritualitätsgeschichtlicher Zusammenhänge und auf die empirische Erforschung heutiger Suchbewegungen, Erfahrungen und Praktiken beschränkte. Denn das eine ist auch Aufgabe der Kirchengeschichte, das andere leistet schon die Religionssoziologie und die Religionspsychologie oder die Psychologie der Spiritualität. Worin besteht aber das fachspezifische Proprium einer Theologie der Spiritualität?

1 Was ist ihr spezifischer Gegenstand?

Versucht man, ihre Inhalte, Fragen und Methoden festzulegen, so kann sich die irritierende Erfahrung einstellen, dass in diesem Zusammenhang beinahe alles als klärungsbedürftig erscheint: Neben dem spezifischen Gegenstand und dem methodologischen Selbstverständnis einer Theologie der Spiritualität ist insbesondere ihr Verhältnis zu nicht-theologischen »Studies in Spirituality« und schließlich auch ihre Einordnung in den theologischen Fächerkanon zu präzisieren. Am wenigsten fraglich sein dürfte ihre Bedeutung für gelebte Spiritualität. Wo eine Theologie der Spiritualität im Rahmen der theologischen Ausbildung als eigenständige Disziplin verankert ist, kommt ihr angesichts der verwirrenden Vielfalt heutiger spiritueller Angebote eine Klärungs- und Unterscheidungsaufgabe zu. Dass es schwierig ist, diese Aufgabe zu erfüllen, wenn die

¹ Statement von Marianne Schlosser anlässlich der Wiener Fachtagung „Theologie der Spiritualität als universitäres Fach“ vom 11.–13.11.2010.

genannten Unklarheiten nicht zumindest ansatzweise geklärt sind, liegt auf der Hand. Vor diesem Problemhorizont möchte ich zunächst nach dem spezifischen *Gegenstand* einer Theologie der Spiritualität fragen. In einem zweiten Schritt wird zur Schärfung der Problemsensibilität die *Geschichte* des Faches in einigen Zügen rekapituliert. Der abschließende Teil erkundet dann die Möglichkeiten, die Theologie der Spiritualität *methodologisch* zu bestimmen.²

Was als »Spiritualität« zu beschreiben und zu deuten ist, erweist sich bei näherem Hinsehen auch theologisch als strittig. Da der Terminus erst im 20. Jahrhundert allgemein rezipiert wurde und diese Rezeption sehr unterschiedlichen Interessen folgte, laufen gegenwärtig verschiedene Gebrauchsweisen neben- und ineinander. Die biblische Herkunft des Begriffs bleibt dabei häufig verdeckt. Im Rückblick kann man dennoch sagen, dass es sich bei dieser begrifflichen Innovation um eine glückliche Wortfindung handelt. Mit seinem frischen Klang trat die Rede von Spiritualität an die Stelle älterer Begriffe: Frömmigkeit, Aszese, geistliches oder inneres Leben. Theologisch ist nach meiner Einschätzung dieser Sprachwandel nach wie vor zu begrüßen. Hört man auf seine neutestamentliche Resonanz, so verweist »Spiritualität«, anders als »Frömmigkeit« und »Aszese«, nicht primär auf das religiöse Tun des Menschen, sondern das Wirken des Heiligen Geistes.

Anthropologischer und pneumatologischer Spiritualitätsbegriff

Im gegenwärtigen Sprachgebrauch wird diese pneumatologische Pointe leider oft verspielt. Nicht nur in der gesundheitspolitischen Diskussion um eine spiritual care, sondern auch in der theologischen Fachliteratur überwiegt eine anthropologische Semantik. Kennzeichnend für eine solche Begriffsverwendung ist, dass man zunächst nach der Bedeutung von Spiritualität im Allgemeinen fragt und dann in einem zweiten Schritt das christliche Spezifikum herausarbeitet. So geht beispielsweise die bekannte Ordenstheologin *Sandra Schneiders* davon aus, dass Spiritualität eine anthropologische Konstante darstellt und ebenso in religiösen wie in nicht (explizit) religiösen Formen auftritt. Spiritualität sei eine „actualization of the basic human capacity for transcendence“ bzw. „the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the horizon of ultimate value one perceives.“³ Der von Schneiders vorgeschlagene Spiritualitätsbegriff ist dabei, entgegen dem ersten Eindruck, nicht rein deskriptiv, sondern normativ geprägt. So werden Sucht,

² Zum Folgenden vgl. S. Peng-Keller, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*. Darmstadt 2010, 9ff.

³ Vgl. S. Schneiders, *Approaches to the Study of Christian Spirituality*, in: A. Holder (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Malden, Oxford 2005, 15–33, hier 16.

Machtstreben und Ausbeutung als „spiritually negative life-organizations“ qualifiziert.⁴ Das Spezifikum christlicher Spiritualität ist nach Schneiders die Ausrichtung auf den in Jesus Christus sich offenbarenden Gott und die Transformation des Lebens durch den Heiligen Geist. Was das Verhältnis zwischen christlicher und nicht-christlicher Spiritualität betrifft, vertritt Schneiders einen schöpfungstheologisch und christologisch fundierten Inklusivismus: „If nothing human is foreign to the Christian, then nothing spiritual is foreign to Christian spirituality.“⁵

Deutlich anders konturiert ist die Rede von Spiritualität dort, wo »spiritus« in einer pneumatologischen Orientierung primär nicht auf den menschlichen Geist, sondern auf Gottes Geist bezogen wird. Einen solchen Zugang wählt beispielsweise *Bertram Stubenrauch*, der für eine „bewußt *pneumatisch* orientierte Spiritualität“ plädiert.⁶ Aus dem basalen Pathos der Geistbegabung erwächst nach Stubenrauch das Ethos des christlichen Lebens: „Sofern der Heilige Geist die Getauften mit Gott vereinigt, offenbart er ihnen den Sinn der Welt und den Sinn der menschlichen Existenz. Sofern er die Getauften zugleich untereinander verbindet und auf alle Menschen hin entgrenzt, bildet er die Richtschnur und die Quelle der Moral. In diesem zweifachen Sinn dient der Heilige Geist als Wegbegleiter: Was die Christen im Glauben erkennen, soll in ihrer Haltung und ihrem Handeln zum Ausdruck kommen.“⁷

Die beiden Möglichkeiten, den Begriff in theologischer Bestimmung zu gebrauchen, sind nicht unvereinbar, aber deutlich voneinander zu unterscheiden. Ob man mit »Spiritualität« eine qualifizierte Grundhaltung einer Gemeinschaft oder eines Einzelnen beschreibt oder damit das Leben nach dem Heiligen Geist benennt, ist offenkundig nicht dasselbe. Neben der konzeptionellen Schwierigkeit, dass derselbe Terminus auf Unterschiedliches bezogen wird, stellt sich aus der Beteiligtenperspektive des Glaubens das Problem, dass der Begriff leicht die Unterscheidungskraft verliert, die im paulinischen Kontrast zwischen einem Leben nach dem Geist und einem Leben nach dem Fleisch gegeben ist. Wenn jede im weitesten Sinne religiös oder ethisch bestimmte Grundhaltung als Spiritualität zu bezeichnen ist, gälte er mit gleichem Recht für den spiritualistischen Enthusiasmus Korinths oder den Nomismus der Galater wie für die paulinischen Alternative. Damit verlöre aber die Rede von Spiritualität ihre theologische Prägnanz und büßte ihre orientierende Kraft ein: „Diese im Grunde sehr vage Bedeutung des Begriffs ‚Spiritualität‘ wirkt sich höchst negativ auf das christliche

⁴ Vgl. *aaO.*, 17.

⁵ *AaO.*, 26.

⁶ Vgl. B. Stubenrauch, *Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist*, in: W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszüge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 3. Paderborn u.a. 1995, 3–156, hier 146.

⁷ *AaO.*, 147. Von evangelischer Seite vertritt u.a. U.H.J. Körtner einen pneumatologisch akzentuierten Spiritualitätsbegriff; vgl. Ders., *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn 1999, 22ff.

Verständnis des ‚geistlichen Lebens‘ aus. Denn da erscheint nun auch vieles als ‚geistlich‘, was tatsächlich einer ganz anderen Sphäre angehört.“⁸ Spiritualität ist als Streben nach Selbsttranszendenz *theologisch* unzureichend beschrieben, weil eine solche Bestimmung methodisch ausklammert, was christlich gesehen entscheidend ist: die wirksame Präsenz des Geistes Christi.

Spiritualität als Leben aus dem Geist Jesu

Dennoch stehen die beiden skizzierten Optionen, Spiritualität theologisch zu konzipieren, nicht kontradiktorisch zueinander, sondern verweisen auf unterschiedliche Aspekte und sind insofern miteinander zu kombinieren. Liest man den Begriff als Kürzel für »Leben aus dem Geist Gottes«, so ist das Ethos, das Streben nach Selbsttranszendenz, in das Pathos der Geistesgabe eingezeichnet. Christliche Spiritualität heißt, aus dem Geist Gottes leben, der Menschen in unverdienter und unverfügbarer Weise gegeben ist. In diesem Sinne verstanden, umfasst Spiritualität ebenso die *Formkraft*, die ein solches Leben bestimmt, wie die *Grundhaltung* und *Praxis*, die sich der Präsenz des Geistes verdanken.

Im folgenden Abschnitt soll gezeigt werden, dass die Zweipoligkeit von Spiritualität, das Wechselverhältnis von Pathos und Ethos, die sich allmählich herausbildende Theologie der Spiritualität von allem Anfang an beschäftigte und sie in ihrem Selbstverständnis prägte. Das Faktum, dass sich die *Theologia asctica et mystica* bereits im 17. Jahrhundert als eigenständiges theologisches Fachgebiet herausbildete und nach zwischenzeitlichem Rückgang anfangs des 20. Jahrhunderts eine neue Hochblüte erlebte, wird in der heutigen Diskussion um das Selbstverständnis des Faches viel zu wenig bedacht. Denn wenn sich zeigen lässt, dass bei der neuzeitlichen Ausdifferenzierung der Theologie sogleich auch eine eigenständige *Theologia spiritualis* konzipiert wurde, ist das zumindest ein starkes Indiz für die systematische Unabdingbarkeit einer solchen Disziplin im Fächerkanon der Theologie.

2 Das Werden einer neuen Disziplin

Im Gegenzug zur spätmittelalterlichen Tendenz, der scholastischen Theologie eine stärker affektiv und experientiell bestimmte mystische Theologie entgegenzusetzen,⁹ wurde im 17. Jahrhundert der Versuch unternommen, letzterer

⁸ G. Bunge, *Irdene Gefäße*. Würzburg 1996, 25.

⁹ Vgl. z.B. V. Lazzeri, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico* in Giovanni Gerson. Rom 1994 u. B. Hamm, *Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert*, in: H.-J. u. M. Nieten (Hrsg.), *Praxis Pietatis*. Stuttgart 1999, 9–45.

innerhalb der nachtridentinischen Schultheologie einen Ort zu verschaffen.¹⁰ Diese Entwicklung verdankte sich nicht zuletzt einem kräftigen äußeren Impuls: den spirituellen Aufbrüchen des 16. Jahrhunderts und den sie begleitenden spiritualitätstheologischen Diskussionen und Kontroversen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die *Theologia spiritualis* nicht allein als Produkt des neuzeitlichen Ausdifferenzierungsprozesses dar, der die *eine* Theologie in viele Disziplinen ausfaltete, sondern auch als entschlossener Versuch, das unübersichtliche Feld von Themen und Streitfragen, das in der geistlichen Literatur dieser Zeit neu erschlossen und in mystagogischer Absicht thematisiert wurde, kritisch zu sichten und systematisch zu überblicken.

Neuzeitliche Genese als eigenständige Disziplin

Als erstes großes und maßgebliches Handbuch dieser neuen scholastischen Disziplin erscheint 1608 in Lyon das Werk „De vita spirituali eiusque perfectione“ aus der Feder des in Peru tätigen Jesuiten *Jacques Alvarez de Paz*.¹¹ Wie der Titel anzeigt, legt Alvarez ein programmatisches Einheitsmodell vor. Es geht ihm um das geistliche Leben in seiner Ganzheit – auch wenn dessen Vervollkommen besonders akzentuiert wird. In Sprache und Strukturierung verkörpert das umfangreiche Opus ein scholastisches Compendium. Es ist als Lehr- und Handbuch für angehende Seelsorger und nicht als erbauliche Schrift konzipiert. Von den vielen Manualen, die in den kommenden Jahrzehnten entstehen, seien nur zwei weitere einflussreiche Werke erwähnt: 1640 gibt *Maximilian Sandaeus* unter dem Titel „Pro theologia mystica clavis“ eine Art spirituelles Lexikon heraus, während der Karmelit *Philipp von der Trinität* 1656 in Lyon seine modellgebende „Summa theologiae mysticae“ veröffentlicht. Kennzeichnend für die neuartige Theologie des geistlichen Lebens, die sich in diesen Werken niederschlägt, ist die Orientierung am Modell des dreifachen Weges. Die im vorangegangenen Abschnitt herausgearbeitete Doppelpoligkeit von Pathos und Ethos vermag dieses Modell kunstvoll zu vermitteln. In der Anfangsstufe des geistlichen Lebens, der *via purgativa*, steht das aktive Bemühen, das asketische Ethos, im Vordergrund, während die finale Phase, die *via unitiva* bzw. die *via perfectionis*, vom Pathos der mystischen Erfahrung dominiert wird. Die mittlere Stufe, die *via illuminativa*, bildet die Verbindung der beiden Pole, die sich als Übergang vom aktiven zum passiven Gebet manifestiert.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden den instruktiven Artikel von P. Adnès, *Mystique, XVI^e-XX^e siècles*, in: Dictionnaire de Spiritualité 10 (1980), 1919–1939.

¹¹ Vgl. E. Hernandez, Art. *Alvarez de Paz (Jacques)*, in: *AaO.*, 1 (1937), 407–410.

Schisma zwischen Mystik und Aszetik

Bereits Mitte des 17. Jahrhunderts setzt eine Bewegung ein, die schließlich zur Auflösung dieses Einheitsmodells führt. Sie manifestiert sich zunächst in einer Doppelbenennung des neuen Fachgebiets. Was bei Alvarez im Hinblick auf das Materialobjekt unter dem Stichwort »geistliches Leben« läuft und bei Sandaeus und Philipp hinsichtlich des Formalobjekts als »Theologia mystica« bezeichnet wird, beginnt sich nun aufzugliedern in Askese und Mystik einerseits und Aszetik und Theologie der Mystik andererseits. Greifbar wird diese Aufgliederung erstmals in der franziskanischen Ordenstheologie. Der rheinländische Kapuziner *Viktor Gelen* veröffentlicht 1646 in Köln ein zweiteiliges Werk mit dem Titel »Summa practica theologiae mysticae«, wobei die beiden Teile der späteren Unterteilung von Aszetik und Mystik entsprechen.¹² Beim polnischen Minoriten *Chrysostomos Dobrosielski* taucht wenig später zum ersten Mal die terminologische Unterscheidung auf. Er überschreibt sein spiritualitätstheologisches Kompendium, das er 1655 in Krakau veröffentlicht, mit einer Doppelbezeichnung: »Summarium asceticae et mysticae theologiae«.¹³

Wenig später taucht der Begriff »Theologia ascetica«, den weder die Kirchenväter noch die Theologen des Mittelalters kannten,¹⁴ auch im Bereich der reformatorischen Theologie auf. Anders als auf der katholischen Seite wird er von Anfang an der praktischen Theologie zugeordnet. Nach *Gisbert Voetius*, dem führenden Theologen der reformierten Orthodoxie in den Niederlanden, gehört die Theologia ascetica neben der Lehre von der Predigt, der Seelsorge und der Kirchenleitung zu den vier Hauptdisziplinen der praktischen Theologie. Ihr Aufgabengebiet umschreibt er folgendermaßen: »Die ‚ascetica‘ ist eine theologische Wissenschaft, und zwar derjenige Teil der Theologie, welcher eine systematische Beschreibung der Praxis der Gottseligkeit (*exercitia pietatis*) beinhaltet«.¹⁵ Voetius belässt es nicht bei einer abstrakten Gebietszuteilung, sondern gibt der neuen Disziplin eine differenzierte Gestalt. Das Ergebnis seiner Forschungen veröffentlicht er 1664 unter dem Titel »Theologia ascetica sive *Exercitia pietatis*«.

¹² Vgl. W. de Paris, Art. *Gelen* (*Victor; Victor de Trèves*), in: *AaO.*, 6 (1967), 179–181. Gelen hat Teile seines Werks ins Deutsche übersetzt; sie erschienen 1651 und 1655 unter dem Titel *Himmel Craiss, das ist Dess in Gott Beschawlichen Lebens kurzer Inhalt* in Köln.

¹³ Vgl. J. de Guibert, *La plus ancienne „theologie ascétique“*, in: *RAM* 18 (1937), 404–408 u. J.-E. d’Angers, Art. *Dobrosielski* (*Chrysostome*), in: *Dictionnaire de Spiritualité* 3 (1957), 1459–1461. Bei Dobrosielski ist eine interessante Verdoppelung zu beobachten: Sowohl der dreifache Weg als auch die Kontemplation treten bei ihm in mystischer und aszetischer Form auf.

¹⁴ Vgl. P. Adnès, *Mystique* (Anm. 10), 1933.

¹⁵ Zit. n. A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589–1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*. Göttingen 2007, 114. Dass Voetius die Theologia ascetica von »der Mystik im eigentlichen Sinn« sorgfältig abgrenze (vgl. *aaO.*, 215), stimmt nur insofern, als er diese nicht als Ziel des geistlichen Weges konzipiert. Thematisch behandelt er sie an verschiedenen Orten seines Werks (vor allem in Kap. 14), die durchaus im Bereich der Mystik liegen. »Aszetik« ist also bei Voetius ein weitgefasster Überbegriff für alle Fragen des geistlichen Lebens.

Das umfangreiche Werk (879 Seiten!), das wie seine katholischen Vorgänger nach Quaestionen gegliedert ist und ihnen an Gelehrsamkeit nicht nachsteht, klammert die Fragen der *Theologia mystica* im engeren Sinne aus. Es vermittelt aber unter der Überschrift der *praxis pietatis* gleichwohl das Ethos der Askese mit dem Pathos der Geisterfahrung. Denn Voetius beschäftigt sich nicht nur mit den geistlichen Übungen der Meditation, des Gebets, der Schriftlesung, des Fastens, Wachens und Schweigens und der *ars moriendi*, sondern auch mit der Gabe der Tränen, der Kontemplation und der geistlichen Erfahrung, der Sabbatpraxis, dem geistlichen Kampf und der Erfahrung der geistlichen Trostlosigkeit. Voetius' beeindruckende Synthese blieb innerhalb der reformierten Theologie über Jahrhunderte ohne Nachfolger. Mehr Erfolg an den theologischen Ausbildungsstätten hatte das Modell *Johannes Andreas Quenstedts*, das die Aszetik im Rahmen der Pastoraltheologie als „*ethica pastorum*“ behandelte.

Die Ausdifferenzierung und Entzweigung von asketischer und mystischer Theologie findet bei dem Jesuiten *Giovanni Battista Scaramelli* zu einem Abschluss, der in den folgenden zwei Jahrhunderten kanonisch wirkte. Dass es sich bei der Aszetik und Mystik nach Ansicht des Autors um zwei getrennt zu behandelnde Gebiete handelt, manifestiert sich nun handgreiflich. Scaramelli widmet ihnen je ein separates Werk: Der „*Direttorio ascetico*“ erscheint 1753, der „*Direttorio mistico*“ ein Jahr später. Zur christlichen Vollkommenheit genügt nach Scaramelli der asketische Weg. Mystische Erfahrung sei ein außerordentliches Geschenk, eine besondere Gnadengabe, die nur wenigen zuteil werde, weshalb sie die Seelsorger, für die diese Werke geschrieben wurden, nur am Rand beschäftigen müsse.¹⁶

Neuaufbruch anfangs des 20. Jahrhunderts

Die normative Kraft der von Scaramelli konsequent durchgeführten und in dieser Weise festgeschriebenen Zweiteilung wurde erst anderthalb Jahrhunderte später durchbrochen. 1896 veröffentlichte *Auguste Saudreau* ein Werk, das neu an die Einheitsmodelle des 17. Jahrhunderts anknüpfte. In „*Les degrés de la vie spirituelle*“ hinterfragt Saudreau die drei für die spätbarocke *Theologia spiritualis* zentralen Unterscheidungen: Die Differenzen zwischen Aszetik und Mystik, zwischen erworbener und eingegossener Kontemplation und zwischen allgemeinem Heilsweg und mystischem Sonderweg. Die durch Saudreau entfachte

¹⁶ Vgl. P. Adnès, *Mystique* (Anm. 10), 1935: „On serait tenté de dire que la naissance de l'ascétique comme discipline particulière a fait naître par contre-coup la mystique au sens restreint où on l'a souvent entendu jusqu'à nos jours. (...) Lors de la réaction antiquétiste, nous voyons déjà l'expression réservée presque exclusivement à ce qui touche la contemplation infuse, que les adversaires du quêtisme regardent comme une voie non seulement exceptionnelle, mais proprement extraordinaire.“

Diskussion forderte die Schultheologen zur Stellungnahme heraus und stimulierte die akademische Beschäftigung mit den strittigen Fragen. Auf institutioneller Ebene zeigte sich das Wiedererwachen des Faches in der Einrichtung entsprechender Lehrstühle an führenden Ordenshochschulen, die prominent besetzt werden. So schufen die Dominikaner bereits 1917 am Angelicum in Rom einen Lehrstuhl für asketische und mystische Theologie, der mit *Réginald Garrigou-Lagrange* besetzt wurde. Zwei Jahre später zogen die Jesuiten nach und errichteten an der Gregoriana einen Lehrstuhl für mystisch-asketische Theologie, dessen erster Inhaber *Joseph de Guibert* sich deutlich gegen Saudreau und Garrigou-Lagrange positioniert.¹⁷

Bei allen Unterschieden im Einzelnen verstehen diese Theologen ihr Fachgebiet als denjenigen Bereich „der Theologie, der von der christlichen Vollkommenheit handelt und den Wegen, die zu ihr führen.“¹⁸ Emblematisch für die Breitenwirkung des katholischen *Renouveau mystique* ist die 1926 erfolgte Erhebung des Johannes vom Kreuz zum Kirchenlehrer. Mit der Rehabilitierung der Mystik war allerdings die spätharocke Zweiteilung noch nicht überwunden. Der erste lehramtliche Versuch, das neue Fach in den Lehrplan des regulären katholischen Theologiestudiums aufzunehmen, ist deutlich von ihr geprägt und schreibt sie auch für die kommenden Jahrzehnte fest. In der Apostolischen Konstitution ›*Deus scientiarum Dominus*‹, die Pius XI. 1931 veröffentlicht, wird unterschieden zwischen der Asketik, die als „disciplina auxiliaris“ im Zusammenhang der Moraltheologie gelehrt werden soll, und der *Theologia mystica*, die eine (fakultative) „disciplina specialis“ darstelle.

Die Abtrennung der asketischen von der mystischen Theologie und die Zuordnung der Asketik zur Moraltheologie dürfte einer der Gründe sein, weshalb sich nach dem vielversprechenden Neuaufbruch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Theologie der Spiritualität als eigenständiges Lehrfach nur zögerlich entwickelte. Die Integration in den Fächerkanon der katholischen Theologie wird dadurch erschwert, dass sich die Theologie des geistlichen Lebens innerhalb des neuscholastischen Lehrgefüges zunächst als *systematische* Disziplin etablierte, es aber von Beginn an Tendenzen gab, sie entweder stärker empirisch auszurichten oder mit Blick auf die je eigene Ordenstradition primär historisch zu betreiben. Garrigou-Lagrange versuchte, dieses Problem dadurch zu lösen, dass er zwischen einer induktiv-beschreibenden und einer deduktiv-dogmatischen Me-

¹⁷ Für sein Lehrbuch wählt J. de Guibert den Titel *Theologia spiritualis, ascetica et mystica* (Rom ²1939). Das von ihm mitherausgegebene Lexikon heißt entsprechend *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique* (Paris 1932ff.).

¹⁸ So programmatisch P. Pourrat, zit. n. B. McGinn, *Buchstabe und Geist. Spiritualität als akademische Disziplin*, in: *GuL* 80 (2007), 337–356, hier 343. Nach R. Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*. Augsburg 1927, 17, geht es nach unumgänglichen begrifflich-analytischen und historisch-deskriptiven Vorarbeiten insbesondere um „die Synthese im Lichte des Begriffes Vollkommenheit oder Heiligkeit, wie ihn das Evangelium faßt.“

thode unterschied und sich für eine Kombination der beiden Zugänge stark machte.¹⁹ Seine Mahnung, die exklusive Anwendung der beschreibenden Methode lasse allmählich vergessen, „daß die aszetische und mystische Theologie ein Teil der Theologie ist“,²⁰ konnte allerdings nicht verhindern, dass die Entwicklung bis in die Gegenwart hinein in diese Richtung läuft.

Nachkonziliare Entwicklungen

Mit dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil inaugurierten Umbau der katholischen Theologie wurde die Zweiteilung zwischen Aszetik und Mystik obsolet. Karl Rahner, der diese Transformation auch auf dem Felde der Theologie der Spiritualität maßgeblich mitprägte, korrigierte sowohl die Verengung der mystischen Erfahrung auf außerordentliche Gnadengaben als auch die Nachordnung des mystischen Pathos hinter das asketische Ethos. In seinem 1954 veröffentlichten Aufriss der Dogmatik ordnet er der christlichen *vita activa*, dem Leben aus Christus, eine *vita passiva* vor: das Sterben mit Christus, das die Aszese ebenso umfasst wie die Mystik.²¹ Die Umsetzung dieses Programms in ein neues disziplinäres Selbstverständnis bereitete allerdings erhebliche Schwierigkeiten. Rahners dogmatische Einordnung der spiritualitätstheologischen Thematik und seine Fähigkeit, die geistliche Dimension auch bei trockenen dogmatischen oder fundamentaltheologischen Themen durchschimmern zu lassen, stellte nicht zuletzt vor die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, die Theologie der Spiritualität als eigenes Fach betreiben zu wollen.

Sogar jene Theologen, die das Schisma zwischen Schultheologie und gelebter Spiritualität beklagten, plädierten teilweise dafür, dass die ganze Theologie in allen Disziplinen spiritueller werden müsse. So heißt es in dem Beitrag mit dem bezeichnenden Titel „Asketische und spirituelle Bildung“, den der bekannte Spiritual Johannes Bours zum propädeutischen Sammelband „Was ist Theologie?“ (1966) beisteuerte: „Heute gibt es an vielen theologischen Fakultäten und Hochschulen eigene Vorlesungen über ‚Aszese und Mystik‘, also über die Lehre vom christlichen Leben, aber mehr denn je wächst heute die Hoffnung – und das ist ein beglückendes und erregendes Erlebnis, das der Theologengeneration unserer Zeit geschenkt wird –, daß die Theologie als Ganzes wieder ‚geistlich‘ wird, nicht im Sinne einer hinzugefügten ‚Erbaulichkeit‘, sondern so, daß unmittelbar aus ihr selbst der lebendige Anspruch vernehmbar wird. Das würde wohl eigene Vorlesungen über die Fragen des geistlichen Lebens nicht überflüssig ma-

¹⁹ Vgl. aaO., 13ff.

²⁰ Vgl. aaO., 15.

²¹ Vgl. K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 1. Einsiedeln 1959, 9–47, hier 44.

chen; aber diese hätten dann mehr die Aufgabe, die Schätze der geistlichen Überlieferung für unsere Zeit aufzudecken und zu übersetzen, Anliegen der Theologie unserer Zeit im Hinblick auf das geistliche Leben besonders zu artikulieren, unmittelbar praktische Hilfe zu geistlichem Tun zu bieten.“²² Damit dürfte einer Theologie des geistlichen Lebens zugleich zu viel und zu wenig zugemutet sein: Zu viel, weil sie nach Bours' Vision selber mystagogisch sein müsste; zu wenig, weil seiner Fachbeschreibung das einende Band fehlt und eine ad-hoc-Disziplin nahezulegen scheint.

3 Methodologie einer Theologie der Spiritualität

Eine Theologie der Spiritualität steht vor der Aufgabe, das Pathos des Sterbens und des Auferweckt-Werdens mit Christus mit dem Ethos des Lebens in Christus zusammenzudenken. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen verbanden die im vorangehenden Abschnitt resümierten Modelle diese systematisch-theologische Kernaufgabe mit historischer Forschung und praktisch-theologischen Reflexionen. Die methodologischen Probleme, die sich aus dieser komplexen Aufgabenstellung ergeben, sind nach meiner Einschätzung bisher nicht hinreichend gelöst, was die Etablierung des Faches innerhalb der theologischen Ausbildung und Forschung erschwert. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich deshalb auf diese methodologischen Probleme. Ich frage zunächst nach dem spezifischen Gegenstandsgebiet einer Theologie der Spiritualität und gehe anschließend den Möglichkeiten nach, sie methodologisch klarer zu profilieren.

Gegenstand der Theologie der Spiritualität

Insofern geistliche Literatur und Praxis als eigener locus theologicus betrachtet werden kann, hat eine Theologie der Spiritualität einen von den anderen theologischen Disziplinen deutlich abgrenzbaren Bereich zu erforschen. Dieses Arbeitsgebiet lässt sich nach *Walter Principe* dreifach unterteilen. Es befasst sich erstens mit der gelebten Spiritualität in Geschichte und Gegenwart; zweitens mit den regulierenden spirituellen Lehren und Institutionen (also z.B. mit dem ignatianischen Exerzitienbuch und dem Jesuitenorden) und reflektiert drittens diese Phänomene systematisch-theologisch.²³ Besonders für den ersten und zweiten Forschungsbereich ist die Rede von Spiritualität im Plural üblich geworden. In-

²² J. Bours, *Asketische und spirituelle Bildung*, in: E. Neuhäusler/E. Gössmann (Hrsg.), *Was ist Theologie?* München 1966, 416–428, hier 418.

²³ Vgl. W. Principe, *Toward defining Spirituality*, in: K.J. Collins (Hrsg.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*. Grand Rapids 2000, 43–59, hier 47f.

sofern sich die je konkrete Weise, sein Leben aus dem Geist Jesu zu gestalten und sich von ihm bestimmen zu lassen, geformt wird durch konfessionelle Traditionen, Frömmigkeitsstile und gemeinschaftliche Praktiken, kann von christlicher Spiritualität in der Mehrzahl gesprochen werden. Geistbestimmtes Leben verwirklicht sich faktisch immer im Kontext von vorgeprägten »Spiritualitäten«, die dadurch adaptiert und weiterentwickelt werden. Systematisch-theologisch betrachtet, ist diese Redeweise allerdings nicht unproblematisch. Denn wenn Christen glauben, dass hinter der Vielfalt der Charismen und christlichen Lebensformen der *eine* Geist Jesu wirksam ist – müsste dann nicht stärker die Einheit in der Vielfalt christlicher Spiritualität betont werden als ständig neue Unterformen christlicher Spiritualität zu entwickeln? Dies einzuwenden, bedeutet nicht, für eine Normierung und Uniformierung gelebter Spiritualität zu plädieren. Denn insofern das universal wirksame Pneuma Gottes als Geist der Liebe individualisierend wirkt und das Leben derer, die sich von ihm bestimmen lassen, auf singuläre Weise prägt, ist das, was jeweils konkret als Spiritualität beschreibbar ist, eine je einzigartige Gestaltwerdung des neuen Seins in Christus. Aufgrund der genannten pneumatologischen Bedenken ist gleichwohl darauf zu achten, dass der singularische Grundsinn des Begriffs nicht hinter dem abgeleiteten Plural verschwindet: „Wenn das Wirken des Heiligen Geistes für die gesamte Christenheit angenommen werden darf, dann muß auch die in ihr zutage tretende Spiritualität – trotz aller Vielfalt – unteilbar sein.“²⁴

Durch die pneumatologische Fokussierung lässt sich die Theologie der Spiritualität von der kirchengeschichtlichen Frömmigkeitsforschung einerseits und einer nicht-theologischen Spiritualitätsforschung andererseits unterscheiden. Anders als die Frömmigkeitsforschung beschäftigt sich die Theologie der Spiritualität nicht nur mit der *praxis pietatis*, sondern primär mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Leben der Glaubenden, womit vor und neben dem Handeln aus dem Glauben gerade auch das im Blick ist, worüber Glaubende nicht verfügen: das Neuwerden ihres Lebens aus der Taufe und das charismatische Wirken des Geistes in ihnen und durch sie. Von der empirischen Spiritualitätsforschung unterscheidet sich die Theologie des spirituellen Lebens dadurch, dass sie wie alle theologischen Fächer von der Innenperspektive des Glaubens ausgeht, konkret: von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Leben der Glaubenden.

24 H.-M. Barth, *Spiritualität*. Göttingen 1993, 8f.

Wege zu einer fachspezifischen Methodologie

Zur Klärung ihres methodologischen Selbstverständnisses kann sich die Theologie der Spiritualität an der Liturgiewissenschaft orientieren. Da sich dieses Fach in den letzten Jahrzehnten als eigenständige theologische Disziplin etablieren konnte und mit einem ausdifferenzierten eigenen methodologischen Instrumentarium arbeitet, kann es der Theologie der Spiritualität als Modellvorgabe für ihre weitere Entwicklung dienen.²⁵ Analog zu den drei maßgeblichen liturgiewissenschaftlichen Unterdisziplinen beschäftigt sich eine Theologie der Spiritualität mit ihrem Gegenstandsgebiet in dreierlei Hinsicht: *historisch*, *systematisch* und *praktisch-theologisch*. Die wissenschaftliche Befragung der aktuellen ars celebrandi bzw. ars spiritualis geschieht hier wie dort im Horizont historischer Forschungen und systematisch-theologischer Fragestellungen. Vergleichbar sind die beiden theologischen Disziplinen auch in ihrem Verhältnis zur Religionswissenschaft einerseits und den Human- und Geisteswissenschaften andererseits. Wie die Liturgiewissenschaft ihr Eigenprofil gegenüber den »ritual studies« zu schärfen hat, so die Theologie der Spiritualität gegenüber der religionswissenschaftlichen Spiritualitätsforschung. Und wie erstere angewiesen ist auf den Dialog mit der Kunst-, Musik- und Theaterwissenschaft, so letztere auf das Gespräch mit der Psychologie und der Soziologie.²⁶

Schließlich ist auch in ökumenischer Hinsicht die Ausgangslage der beiden Fächer vergleichbar. Wie die Liturgiewissenschaft von einer konkreten kirchlichen Gestalt der gottesdienstlichen Vollzüge ausgeht, so ergibt sich der nächstliegende, wenn auch bei weitem nicht einzige Forschungsbereich einer Theologie der Spiritualität aus der jeweiligen kirchlichen Wirklichkeit mit ihren spezifisch ausgeformten spirituellen Lebensformen, Vollzügen und Texten. Inhaltlich gesehen verhalten sich die beiden Fächer komplementär. Während sich der Blick der Liturgiewissenschaft auf den „kirchlichen Gottesdienst als ... Handlungsgeschehen“ richtet,²⁷ fokussiert die Theologie der Spiritualität das Leben des Glaubenden, *insofern* es vom Geist Gottes erneuert, geformt und geleitet wird.²⁸ Es handelt sich dabei um zwei sich ergänzende und gegenseitig bedingende Bereiche, die einer gemeinsamen Wurzel entspringen: Ohne den kirch-

²⁵ Vgl. E. Liebert, *Practice*, in: A. Holder (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality* (Anm. 3), 496–514, betrachtet die Pastoraltheologie als eine in vielen Aspekten vergleichbare akademische Disziplin und betont insbesondere den gemeinsamen Erfahrungsbezug. Die Vergleichbarkeit der Theologie der Spiritualität mit der Liturgiewissenschaft dürfte jedoch sowohl inhaltlich wie methodisch größer sein.

²⁶ Vgl. A. Russell, *Sociology and the Study of Spirituality*, in: Ch. Jones u.a. (Hrsg.), *The Study of Spirituality*. Cambridge 1985, 33–38.

²⁷ Vgl. A. Gerhards/B. Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Darmstadt ²2008, 24.

²⁸ Nach H.B. Meyer, *Gottesdienst und Spiritualität*, in: M. Klöckener u.a. (Hrsg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 2,2. Regensburg 2008, 175, sind dabei „kurzschlüssige Disjunktionen“ zu vermeiden: „Weder ist liturgisches Beten einfach dasselbe wie außerliturgisches Gebet, noch kann man das erste als ‚äußerlich‘ oder ‚objektiv‘ letzterem als ‚innerlich‘ oder ‚subjektiv‘ gegenüberstellen“. Meyer betont, dass sich Liturgie und Spiritualität bei allen Differenzen gegenseitig durchdringen.

lich-öffentlichen Gottesdienst und die darin sich vollziehende Kommunikation des Evangeliums gäbe es kein Leben aus dem Geist Christi, kein christliches Beten, Zusammenleben, Reifen im Glauben u.s.w. Andererseits ist es für die gemeinsame Feier der Liturgie konstitutiv, dass auch außerhalb dieser kirchlich geregelten Vollzüge gebetet und pneumatisch gelebt wird. Deshalb sind Liturgie und Spiritualität zwei „unverzichtbare und gleichwertige, aufeinander verwiesene, ja teilweise einander durchdringende Ausdrucksformen christlich-kirchlichen Lebens.“²⁹ Das Gebiet der Liturgiewissenschaft ist insofern einheitlicher, als es bei aller Vielfalt liturgischen Handels um öffentliche, kirchlich geregelte rituelle Vollzüge geht, während die Theologie der Spiritualität sich vornehmlich mit teilweise hochgradig individualisierten Lebens- und Gebetsformen beschäftigt.³⁰

Theologische Hermeneutik des geistlichen Lebens

Dass die Aufgaben einer Theologie der Spiritualität sich in historische, systematische und praktisch-theologische Fragestellungen auffächern lassen, darüber dürfte ein weitreichender Konsens zu gewinnen sein. In welcher Weise diese drei Aufgabenbereiche miteinander zu verbinden sind, ist damit allerdings noch nicht beantwortet. Welches Selbstverständnis des Faches vermag es zu gewährleisten, dass die genannten Aufgabenfelder nicht einfach additiv nebeneinander behandelt werden, sondern als Momente eines umfassenderen methodischen Bemühens betrachtet werden können?

Um der Vielfalt, der geschichtlichen Bestimmtheit und der individuellen Prägung christlicher Spiritualität gerecht zu werden, bietet es sich aus meiner Sicht an, eine Theologie der Spiritualität als theologische *Hermeneutik des geistlichen Lebens* zu konzipieren. Eine solche Konzeption hat mehrere Vorteile: Zum einen verbindet sich im hermeneutischen Zugang der Sinn fürs Methodische mit dem Sinn für die individuelle Gestalt, die es auszulegen gilt. Zum anderen kann er an Denkformen anschließen, die im Ausgang an *Wilhelm Dilthey*, *William James* u.a. in der Philosophie und den Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts in mehrfacher Richtung entfaltet wurden. Dadurch eröffnen sich drittens auch interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten.

Von einer philosophischen, psychologischen oder soziologischen Hermeneutik unterscheidet sich eine theologische Hermeneutik des geistlichen Lebens

²⁹ Vgl. *aaO.*, 270.

³⁰ Vgl. Ch. Jones, *Liturgy and Personal Devotion*, in: Ders. u.a. (Hrsg.), *The Study of Spirituality*. Cambridge 1985, 3–9, hier 3 u. 6: „Both practices rest on different aspects of Christian faith and truth, which will be seen to be complementary. (...) in spirituality, there are ultimately no ‚rules of the game‘, even those laid down by the saints, but only ‚tips of the trade‘, freely offered to be freely available, to those who need them, sometimes permanently and sometimes in a passing stage of development.“

sowohl durch den eingeschränkteren Bezug – allein das Leben, das sich als christlich versteht, ist ihr Thema –, als auch durch die religiöse Bestimmtheit des Interpretationshorizonts: Christliches Leben legt sich aus *coram Deo revelante*, angesichts von Gottes Selbstausslegung und der darin sich ereignenden Auslegung menschlichen Lebens durch Gott.³¹ Die Hermeneutik des Lebens erfährt dadurch nicht allein eine Einschränkung hinsichtlich des Bezugs, sondern verbindet sich mit der Hermeneutik des Glaubens, die die Urkunden des Glaubens im Licht der Gegenwart (Gottes) und die Gegenwart im Horizont des Glaubens auslegt. Wo glaubende Menschen das, was ihnen widerfährt und was sie lebenspraktisch zu gestalten haben, im Horizont ihres Glaubens deuten, da legen sie in ein und demselben Vollzug sowohl ihr Leben wie ihren Glauben aus.

Die Theologie der Spiritualität unterscheidet sich schließlich auch deutlich und in mehrfacher Hinsicht von einer praktisch orientierten Mystagogie und kann eine solche nicht ersetzen. Während die letztere vollzugs- und erfahrungsorientiert ist und sich um der Konzentration und Vertiefung willen auf eine spezifische Praxis beschränken muss, hat die fachtheologische Reflexion die Aufgabe, die Vielgestaltigkeit christlicher Spiritualität in ihren Hauptströmungen historisch zu erschließen und auf ihre Grundkonstanten zu befragen. Nicht die *Einweisung* in spirituelle Vollzüge oder ihre *Regulation* ist die Aufgabe einer Theologie des geistlichen Lebens, sondern ihre *kritische Sichtung* und Evaluation.³² Die farbige Fülle, welche die Lebenswelt des Glaubens auszeichnet, kommt hier in methodischer Distanznahme zur Anschauung, die nicht unmittelbar auf Handlungsanleitung und Übungsanweisung abzielt.

Als eine *auch* systematisch- und praktisch-theologisch arbeitende Disziplin kann sich die Theologie der Spiritualität jedoch nicht auf die deskriptive Erkundung und Darstellung von vergangenen und gegenwärtigen Formen christlicher Spiritualität beschränken. Sie fragt ebenso nach den wesentlichen Merkmalen und Orientierungspunkten für ein Leben aus dem Geist Jesu und sucht nach *Kriterien*, die zur Rechenschaft über den eigenen geistlichen Lebensvollzug dienen können. Das Fach erfüllt seine Aufgabe durch die Herstellung eines Reflexionsraums, in welchem durch genaue Hermeneutik und kritische Reflexion die Wirklichkeiten und Möglichkeiten geistbestimmten Lebens erkundet werden können. Gerade auf diese Weise dürfte es nicht selten zu Horizont-erweiterungen kommen, die sich in einem weiteren Schritt, der nicht mehr allein ein Denkschritt sein wird, mystagogisch fruchtbar auswirken.

31 Vgl. S. Peng-Keller, *Alte Passionen im neuen Leben. Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe*. Freiburg 2011, 45ff.

32 Vgl. B. McGinn, *Buchstabe und Geist* (Anm. 18), 351: „Meines Erachtens wird – und sollte – die Weitergabe von Spiritualität ... vor allem außerhalb des akademischen Bereichs stattfinden, nämlich innerhalb der Traditionen geistlicher Ausbildung, die Wissenschaftler zwar untersuchen sollen, die sie aber zu oft zu ihrem eigenen Schaden nachahmen.“